AO ENCONTRO DOS ROMEIROS DO SERTÃO

TÂNIA MARA CAMPOS DE ALMEIDA
Doutoranda em Antropologia
Universidade de Brasília

A obra de Carlos Alberto Steil, *O Sertão das Romarias*[*], é fruto de estudos bíblicos e teológicos, de três anos de trabalho de campo e de seu doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional (UFRJ). Para o leitor, é também um convite a acompanhar o deslocamento, no tempo e no espaço, de um interessante "fato social total": a Romaria de Bom Jesus da Lapa (BA), que agrega, junto ao seu núcleo religioso, manifestações de caráter cultural, político, comercial e social.

Trata-se de um estudo teórico-etnográfico sobre esse santuário surgido no sertão baiano em fins do século XVII, bem como sobre o culto e os diversos atores sociais nele envolvidos — os romeiros, os moradores da Lapa, os dirigentes eclesiásticos e o próprio Santo. Seu objetivo central é mostrar de que modo as pessoas interpretam o seu mundo, conferem-lhe significados e infundem-lhe emoção a partir de uma experiência religiosa. Afinal, mais que um sistema religioso ultrapassado, resistente às inovações da sociedade brasileira e reformas do catolicismo, como consideram algumas análises, a romaria se revela um evento "reinventado" em diferentes momentos e formas por seus agentes.

No santuário, condensam-se mitos e cosmologias que constituem uma tradição antiga, de longa duração. Simultaneamente a esta tradição comum,

---

* STEIL, Carlos Alberto. 1996. *O Sertão das Romarias — Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa — Bahia*. Petrópolis: Vozes e Centro de Investigação e Divulgação (CID). 309 pp.

Anuário Antropológico/96
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

expressa no culto ao Bom Jesus, há várias maneiras pelas quais os grupos se relacionam com ela. Quer seja por meio do mito ou da razão, de uma forma "pré-moderna" ou "moderna", todos a buscam. Quando evocam a tradição, os atores acionam referências religiosas, práticas rituais e símbolos que foram acumulados em torno do santuário e, hoje, são reapropriados e rearticulados para socializar suas idéias e comportamentos através de outros discursos e ainda para auxiliá-los a lidar com situações da modernidade.

Inspirado em Otávio Velho e Pierre Sanchis, que apontam para a existência de uma "cultura bíblica" ou "bíblico-católica" no contexto popular brasileiro, e pela literatura sobre santuários em países de predominância católica (Victor e Edith Turner, Christian, Sallnow e outros), o autor vê então dois aspectos interrelacionados no culto. Por um lado, a romaria é um meio pelo qual seus integrantes fazem contato com o núcleo da sua cultura, lançando mão de novos valores e recriando a tradição, o que configura uma determinada visão de mundo. Por outro lado, o autor percebe que a multiplicidade dos discursos em torno do culto é condição da sua existência. É justamente tal possibilidade de compatibilizar diferenças e responder a demandas religiosas atuais que torna o santuário acolhedor das massas e com abrangência regional.

Estórias orais, tratadas como produto de uma mentalidade oral, e documentos escritos, referentes à história oficial do santuário e do catolicismo universal e brasileiro, compõem o rico material etnográfico trabalhado por Steil. São estes dados, expostos de modo profundamente conectado entre si e com teorias, que abrem acesso a uma realidade contemporânea multifacetada, onde se pode ver a organização das romarias, as disputas pelo sentido do sagrado, a geografia imaginária do sertanejo, bem como a variedade de lógicas e interesses presentes no culto. Com base em tal material, o livro foi estruturado em três grandes seções, as quais resumo a seguir.

A primeira, intitulada *paisagem, atores e rituais,* é composta por quatro capítulos. De modo geral, aproximam o leitor do sertão e do santuário, revelam os vários grupos participantes do contexto da romaria, relatam a experiência do autor junto aos romeiros de São Manoel (BA) e mostram os rituais do Bom Jesus enquanto resultados da tensão entre o "religioso" e o "profano" e ainda como meios de articulação entre diferentes mentalidades. Aqui, os capítulos, que trazem relevantes temas da Antropologia, pecam apenas pela má qualidade dos mapas apresentados.

Bom Jesus da Lapa situa-se no médio vale do São Francisco e é um dos mais importantes santuários do Nordeste. Surgiu em meio à intensa mobilização de pessoas em busca das minas de ouro nos séculos XVII e XVIII. Após este período, a região empobreceu. No caso específico de Bom Jesus, que foi se tornando um centro de peregrinação religiosa ao longo do tempo, foram as romarias que passaram a constituir a base da sua economia. A partir da segunda metade deste século, a política de integração local implementou programas que visavam modernizar a estrutura agrária do vale do São Francisco através de investimentos na agricultura e em projetos de colonização.

Hoje, ao lado de pequenas propriedades rurais e alguns poucos latifúndios tradicionais, há extensas propriedades com tecnologia avançada e sistema de irrigação artificial, cuja produção de frutas e soja volta-se aos mercados externos. Tais programas de desenvolvimento investiram também na construção de uma rede viária, a qual permitiu maior comunicação da região com outras partes do país, de modo que se chega à Lapa por estradas asfaltadas desde a cidade de Salvador e do estado de Minas Gerais.

Contudo, ao deslocarem-se para o santuário, os romeiros vêem na paisagem a materialização de um texto mítico — visão equivalente àquela das primeiras obras literárias sobre o lugar no século XVIII e do clero romanizado no século XX. Lentamente, vão demarcando um espaço sagrado que torna certos locais e objetos mais próximos de Deus, assim como eles mesmos vão se aproximando à medida que avançam no domínio do transcendente. A consciência dos peregrinos está associada ao território, de modo que o sagrado revela-se sempre concreto, podendo ser tocado.

Atualmente, no discurso do clero, a origem da sacralidade não é algo inerente à natureza, mas um fenômeno que se estabelece sobretudo por decisão dos romeiros. Tal concepção tornou-se consensual entre os dirigentes do santuário depois do Concílio Vaticano II (segunda metade dos anos 50), quando o sagrado deixou de ser algo instituído por Deus para ser uma instituição humana dentro de uma linha teológica calcada na racionalidade científica, na crença no progresso, na liberdade de pensamento e na democracia. Logo, a ação humana, enquanto princípio fundante do sagrado, é hoje a explicação mais plausível dos dirigentes religiosos para a origem do culto.

À medida em que o autor descreve os morros e as grutas do santuário, acompanhamos o movimento do clero em não apenas romper com os mitos

populares que estão associados ao espaço, mas reinterpretá-los e incorporá-los à "ortodoxia católica". Por exemplo, a transformação da Sala dos Milagres em Capela do Santíssimo objetivou deslocar a religiosidade centrada no milagre e no poder do santo para os sacramentos, especialmente para o da eucaristia.

Embora o clero procure construir uma única racionalidade a partir da qual definem o que é religioso com suas áreas e objetos sagrados, o culto se caracteriza particularmente por sua capacidade de acomodar narrativas, rituais e práticas diversas. Os peregrinos conseguem, freqüentemente, impor seus próprios sentidos, oriundos de seus contextos e redes de convenções específicos, obrigando os padres a ampliar os limites da "religião" e a buscar interpretações que integrem seu discurso institucional.

As pessoas, de modo geral, não se preocupam em diferenciar as devoções e práticas tradicionais das modernas. Transitam entre elas tendo presente uma representação do santuário que engloba todas as manifestações possíveis do sagrado. Assim, as novas crenças simplesmente alargam as fronteiras do sagrado já existente e produzem uma abundância simbólica de modo que o controle do culto torna-se cada vez mais difícil. Este processo permanente de reapropriação dos valores antigos cria um complexo campo polifônico com contradições e diferentes percepções do lugar.

Na verdade, a diversidade marca o santuário, bem como os mal-entendidos que são produzidos no encontro entre os vários padrões de relacionamento e concepção do sagrado. Recuperando uma perspectiva tradicional da cultura, a romaria conecta o conteúdo universal do catolicismo ao local e ainda situa os seus significados num espaço físico repleto de mitos que circulam pelo santuário. A geografia, então, ganha uma função metafórica e se apresenta como um "texto" que possibilita o acesso às múltiplas interpretações sobre as quais se funda esta sociedade onde homens e santos se encontram diretamente envolvidos, através de diferentes formas de troca e convivência.

Acompanhando os romeiros de São Manoel (BA) em peregrinação a Bom Jesus da Lapa, vemos que a romaria é um processo ritual, um ato performativo, que se desdobra num tempo e espaço extraordinários e se reveste de um certo dramatismo ao representar a Via-Crucis. Trata-se de uma experiência que tem um propósito em si mesma e, simultaneamente, propicia aos participantes a apropriação dos sentidos, dos símbolos e das crenças que

compõem o universo religioso do catolicismo popular tradicional, o qual, por sua vez, é parte fundamental da cultura regional.

Para a maioria deles, o compromisso com a romaria está imbuído do simbolismo do sacrifício e associado a uma graça ou milagre ocorridos no espaço doméstico, geralmente, após uma invocação ou promessa feita ao Bom Jesus. Ele pode ser voluntário ou feito por um terceiro em nome de alguém. Porém, Steil, baseando-se em trabalhos recentes da Antropologia da Religião, mostra que o voluntarismo ultrapassa o nível do contrato privado, uma vez que a pessoa entra numa rede de vínculos sociais, de solidariedade entre os peregrinos e de efeito público, colocando em relação instituições, seres sobrenaturais e humanos.

Tal compromisso também pode ser de curto prazo, sendo chamado então de promessa, ou de longo tempo, nominado de voto. Este último traz à tona a questão da lealdade que se firma entre o devoto e o Bom Jesus a partir do princípio de reciprocidade informal. Aqui, o autor acertadamente chama a atenção para não se reduzir a romaria a um fenômeno que apenas reforça a estrutura social e econômica do Nordeste, perdendo de vista seus pontos dinâmicos e multifacetados, conforme estudos que a vêem apenas como uma forma de reproduzir a assimetria nas relações campesinas tradicionais.

> Os votos colocam os romeiros em movimento e são o motor permanente de criação, perpetuação e vitalidade das romarias. Através dos seus votos, os romeiros reconhecem sua condição terrestre e sua dependência em relação a uma ordem que transcende a sua experiência humana e social; ao mesmo tempo em que contribuem com a sua parte na renovação do vínculo que os une a esta ordem. Como afirma Fernandes, 'ao fazer a promessa, o romeiro reconhece que existe um centro que está fora dele, junto ao santo' [...]. Para alcançar esse centro os romeiros se colocam a caminho, e, como se trata de uma busca do sagrado, a jornada geralmente é vivida como um ritual de purificação e aproximação [: 104].

Chegando à Lapa, penetra-se numa outra qualidade de vida, numa utopia realizada, no sentido da *communitas* católica. O peregrino deixa seu mundo cotidiano, no qual o sagrado é encontrado parcialmente, para entrar num mundo onde o tempo e o espaço históricos são qualificados e significados pelo tempo e espaço sagrados. Ali, há uma seqüência ritual que é seguida pela maioria dos romeiros: a novena e os sermões, o Ofício de Nossa Senhora, a missa, a procissão e o culto à imagem do Bom Jesus.

De modo interessante vemos que os momentos rituais, ao mesmo tempo que demarcam fronteiras culturais entre os grupos que disputam o sentido do sagrado no santuário, também compensam as deficiências de comunicação e integração entre eles. Afinal, o poder de comunicação dos símbolos não se encontra na sua capacidade de explanação ou argumentação lógica, mas na sua "força elocutória e emocional", o que permite estabelecer um consenso para além das diferenças que existem no nível dos discursos, das experiências sociais e das visões de mundo.

Sem dúvida, os ritos que formam o culto são flexíveis e circunscritos no tempo, e as pessoas têm uma certa consciência de que podem alterá-los. Isto não significa negar que possuem um viés conservador. Na verdade, estabelecem-se numa dialética entre as formas constrangedoras, para que as idéias dominantes que lhes estão associadas permaneçam fixas, e a necessidade de incorporar formas e idéias novas, para que continuem mobilizando as massas que, vivendo no mundo, assimilam as mudanças.

Ao fim da programação ritual, encontramos a festa, englobando os sentidos contraditórios, presentes na romaria através de danças, fogos, bailes e prostituição. A peregrinação constitui-se pela oposição entre o sagrado e o profano, a penitência e a alegria, dispostos em dois núcleos de práticas e sentidos não excludentes, porém complementares, compatíveis e interrelacionados. No primeiro, está a ordem ritual, onde se estabelecem os papéis, a codificação dos símbolos e a ação cerimonial na ida dos romeiros ao encontro com o Bom Jesus. No segundo, está a espontaneidade, a inarticulação, a emoção coletiva informal do retorno purificado ao local de origem.

Enquanto elo que relaciona esses dois núcleos, temos o corpo. O romeiro que encontra o Bom Jesus em vida realiza a experiência da plenitude contraditória e dual, que contém a negação, a morte e a dor atreladas à afirmação, ao nascimento e ao prazer. Na medida em que lhe é possível experimentar esta totalidade, o substrato material e corporal adquire um caráter profundamente positivo.

Na segunda parte do livro, *quando a história se faz mito*, o autor apresenta em dois capítulos os mitos fundantes do culto e da cultura bíblico-católica sertaneja — tradição que se constituiu tendo como base as representações bíblicas, contextualizadas no sertão baiano e projetadas no horizonte católico do messianismo. Aqui, as estórias orais mais freqüentes tanto nos

remetem aos mitos bíblicos como à história, estabelecendo uma ligação entre o presente e o passado, a estabilidade e a mudança.

A análise das estórias revela que o contexto ao qual se referem é objeto de constante negociação entre os romeiros, que o reinventam a partir do encontro com a cultura escrita. Isto levou o autor a pensar num certo "consenso" realizado além dos discursos, que não pertence a nenhuma das partes em disputa pelo sentido do sagrado, mas que se presume ser a realidade à qual todas elas dão a sua aquiescência. Este referencial funciona como uma "metalinguagem", "metanarrativa" ou um "pré-texto".

Percebe-se que a Bíblia, com suas figuras e imagens, e a religião católica, com seus santos e lugares sagrados, constituem essa linguagem inconsciente, a partir da qual os devotos dão forma a suas narrativas, referenciam suas experiências e recriam sua religiosidade e cultura. No entanto, esta "cultura bíblico-católica" mantém uma relação dinâmica com o contexto em que se atualiza, na medida em que realiza a síntese entre o texto bíblico-católico e a riqueza histórica da vivência cotidiana.

Não se pode, por conseguinte, falar de estórias que possuem um único sentido, porém de um campo semântico ou uma área multivocal, cujos referentes advêm de diferentes fontes. Ao invés de certezas, as estórias expressam dúvidas e são formadas por figuras e símbolos polifônicos que permitem articular, não de modo ilimitado, esta variedade de sentidos e recriar os contextos em que os romeiros relacionam-se como o Bom Jesus. Contudo, no meio da variedade de estórias, também existe uma estrutura comum que permite identificar elementos e uma seqüência narrativa nelas.

Por exemplo, o vaqueiro é um personagem mítico central na origem da romaria. Contudo, não se trata de uma figura representativa do passado, pois ela tem existência presente ao conservar conceitos, informações e valores importantes para a atual vida social dos romeiros e para a relação com o Bom Jesus. Além disto, a força performativa das estórias sobre ele associa o surgimento do santuário ao mito bíblico da encarnação, instituindo o santuário como o lugar sagrado onde o mesmo nascimento de Jesus há dois mil anos atrás se realiza permanentemente e onde se tem acesso a este evento.

Vários outros personagens, como a onça e a serpente, o padre e o monge penitente, aparecem nos relatos. Todos são bricolagens de mitos bíblicos e do catolicismo, que qualificam e organizam o espaço do santuário, bem como legitimam as ações dos devotos. Assim os romeiros recriam,

baseados em elementos semânticos dispersos nessa tradição bíblico-católica e em seus universos sociais, seus santos e heróis numa narrativa que autoriza práticas religiosas que não se vinculam aos discursos oficiais e que funcionam como um princípio ordenador daquilo que deve ser criado.

É justamente essa ligação do significado doutrinário com lugares e imagens concretos que permite enraizar o catolicismo universal no culto local. Mesmo que a tendência dominante dos dirigentes volte-se para as verdades mais abstratas e dogmas teológicos, a necessidade de manter a continuidade do culto e o fluxo dos romeiros no santuário impõem-se de modo que se tome significantes tradicionais como mediadores dos novos significados ditados pelas transformações ocorridas no catolicismo e na sociedade brasileira.

Outro ponto importante que revelam as estórias trata-se da dialética entre vida e morte, visível e invisível, humano e divino, e ainda, presença e ausência do Bom Jesus no santuário. Parece ser este o núcleo central do culto e da mentalidade dos romeiros, transcendendo a fronteira entre passado e presente e concretizando hoje o drama da paixão. Os elementos recorrentes nestes relatos são o sangue da imagem e a certeza que o Bom Jesus nela está vivo. Assim, não há uma separação nítida entre o símbolo e a realidade, sendo possível fundir, por intermédio do ícone, a paixão de Jesus à condição humana e vincular o mito cristão com os discursos e práticas dos romeiros.

O mito bíblico que se refere à transfiguração, o dogma da comunhão dos santos, também é um mito fundante do culto ao Bom Jesus. Tal doutrina católica afirma que o santo no céu está presente na terra sob diversas formas, realizando a passagem entre o tempo da vida terrena e o tempo da vida após a morte. Simultaneamente, estabelece uma oposição que não deve ser pensada pela contradição, mas a partir do modelo hierárquico que engloba vivos e mortos num todo, num mesmo mundo.

> Vivos e mortos estão inextricavelmente associados, graças à mediação dos santos. O Bom Jesus, enquanto santo, pode transitar por ambos os mundos, porque possui um *corpo espiritual*, que está para além da imagem física, e um *corpo material*, presente na imagem. Mas entre estes dois corpos há uma hierarquia. O *corpo espiritual* é superior ao *corpo material*, e o engloba. De modo que a morte existe apenas no nível inferior, para o *corpo material*, porque no nível superior, do *corpo espiritual*, a vida engloba a morte [: 184].

Com base nas estórias orais, pode-se também identificar duas visões do juízo final circulantes no santuário. Uma delas é a versão apocalíptica milenarista, na qual o fato do mundo acabar em fogo está associado à espada de São Sebastião, cravada na entrada da gruta do Bom Jesus e à serpente alada que habita o interior da gruta. A outra versão traz a imagem de um universo regenerado pela eternidade, como a de um paraíso ligado a uma lagoa repleta de animais e plantas localizada no centro da gruta.

Num belo esforço de síntese e conclusão teórica, o autor então apresenta a narrativa que, de algum modo, liga os vários relatos e aponta para uma "cultura bíblico-católica". Trata-se de uma configuração que se caracteriza, a partir da concepção dumontiana, como holista ou hierárquica. Os mitos do Bom Jesus formam uma estrutura discursiva que pode ser representada por um conjunto ternário, onde há uma oposição no nível inferior, o qual é englobado por um eixo que se estende até o nível superior

Este modelo permite pensar conjuntamente os três mitos, condesando três núcleos de sentidos numa totalidade englobante. Os dois inferiores, que se encontram no nível da matéria ou do humano opõem-se, mas são englobados pelo superior. Logo, se referenciados ao juízo final, interpretado como a criação regenerada e a instauração do milênio, a oposição entre eles desaparece na harmonia do todo. É na figura do Justo Juiz, no nível superior do espírito, que a mitologia dos romeiros supera a dualidade "nascimento e morte". Lembrando ainda que o juízo final está marcado por duas versões, tal harmonização ocorre em dois sentidos: o da história, expressa na versão milenarista, e o do cosmos, na versão da regeneração do universo.

Uma vez que o santuário de Bom Jesus se constitui num dos mais importantes ícones do catolicismo no Brasil, o autor sugere a generalização dessa configuração para além do seu culto específico, percebendo, nos mesmos mitos que estruturam a narrativa dos seus romeiros, a rede de sentidos da tradição do catolicismo popular. Haja vista que o conjunto de santuários visitados por esses romeiros acaba por delinear uma paisagem geográfica que é representada a partir da relação entre seus mitos fundantes. Logo, os santuários são fragmentos de um "sagrado" que se manifesta concretamente no espaço físico e a peregrinação é a interligação entre seus significados.

Os relatos dos devotos mostram que a romaria ao Bom Jesus está associada e se completa à da Soledade, que encerra o ciclo anual das romarias à Lapa, bem como à do Divino Padre Eterno, em Trindade (GO). Estas três romarias compõem, então, um todo que realiza no tempo e no espaço os contornos de uma "cultura bíblico-católica", sintetizando os seus três principais mitos: Nossa Senhora liga-se às origens e ao nascimento, Bom Jesus à morte e à ressureição e Pai-Eterno ao juízo final.

Já na última parte do livro, *quando o mito se faz história*, são abordados a tradição escrita sobre o santuário e o processo de institucionalização do culto. Longe de se explicar somente pelo enfoque local, o culto ao Bom Jesus se insere no catolicismo universal, redefinindo-se permanentemente através de apropriações das reformas produzidas no centro do poder institucional e dos movimentos de renovação do catolicismo mundial. Ao mesmo tempo, esta seção destaca a especificidade do contexto político-econômico em que ocorrem tais mudanças.

Diante dos documentos históricos, o autor toma-os enquanto expressões de contextos culturais que demarcam visões de mundo diacronicamente determinadas. Isto é, possuem uma racionalidade inerente aos diversos contextos históricos em que foram produzidos. Os textos escritos, assim como as estórias orais, fazem parte de uma teia de crenças e significados que circulam no santuário, onde interagem diversas realidades lingüísticas e comunicativas. Logo, por guardarem significados que podem ser constantemente acionados nas disputas pelos sentidos do sagrado, são importantes instrumentos à análise etnográfica.

Por meio dos dicursos oficiais, vê-se que a origem do santuário insere-se na espiritualidade católica dos séculos XVI a XVIII, marcada pela peregrinação em direção à natureza e pelas aparições e descobertas de imagens milagrosas. Os documentos mostram que a ligação entre o santuário e a natureza circundante, repleta de elementos geográficos significativos, foi histórica e socialmente construída dentro de contextos que privilegiaram a "natureza" como lugar de manifestação e encontro com o sagrado.

As peregrinações para a Lapa guardam a memória dessa busca do sertão como uma alternativa à vida na sociedade, que na sua gênese ligava-se a um movimento penitencial e de conversão mística dentro do catolicismo. A romaria aparece então como uma metáfora da tensão existente entre uma experiência do sagrado conectada com a vida social e outra que deseja transcender o tempo e o espaço ordinários. Através dela, é possível relacionar

o sagrado associado ao social, enquanto uma experiência vivida na comunidade local, com um sagrado teofânico que se revela na natureza.

Uma das dificuldades para a recomposição da história do santuário está justamente no excesso de informações contraditórias e fragmentadas a seu respeito, o que reflete na biografia do Monge Fundador do lugar, que reuniu em torno de si uma comunidade que assistia aos pobres e doentes e zelava pela continuidade do culto. Essa função do santuário como um espaço de acolhida dos desvalidos, enfermos, pedintes e esmoleiros é forte até o século XIX, quando o processo de modernização implementado pelo clero romanizado separa as funções religiosa e assistencial. Contudo, ainda hoje, as romarias continuam atraindo um grande número de mendigos.

O Monge que emerge do documento *Santuário Mariano* (1722) aparece como a figura ideal do peregrino, mas difere da tradição oral que o vê como uma figura do presente. Há também, nesta mesma obra, trechos que relatam duas peregrinações diferentes que teriam levado o Monge ao santuário — versões essenciais para a constituição do mito que dá realidade ao lugar. Tais relatos, compondo um único texto literário, apontam para algo que vai além da simples negação, multiplicidade ou dialética. As contradições justapostas transpõem para a forma escrita uma situação dialógica em que ainda não existia uma verdade institucionalizada sobre a origem do santuário.

Curiosamente, a reprodução social do culto dependia das estórias contraditórias que circulavam na tradição oral e literária. O texto escrito reflete uma representação do Monge que é discursiva, constituída pelo cruzamento de relatos antagônicos. A variedade contraditória das estórias orais e oficiais sobre a origem do santuário serve para assegurar a veracidade do culto. Isto é, pela força da redundância, as narrativas se completam e se suplantam, permitindo uma compreensão mais profunda da origem e reforçando o seu significado essencial. A repetição, neste contexto, é necessária, na medida em que cria uma situação vital, onde cada versão é um fragmento real, mas nenhuma é a verdade permanente.

A ação da Igreja sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa nos primórdios do culto não se deu apenas no sentido de restringi-lo, mas sobretudo de incorporá-lo à ortodoxia católica. A legislação buscou exercer um controle sobre a ética e o comportamento dos devotos no santuário. Contudo, embora houvesse este desejo manifesto da Igreja no Brasil de realizar uma reforma segundo o modelo de Trento, esta esbarra nas dificuldades de comunicação e

na ausência de uma estrutura eclesiástica capaz de torná-la viável, enquanto instituição em todo o território nacional.

Depois de um longo período de retraimento do culto ao contexto local, que coincide com a perda da importância da região, o santuário volta a destacar-se ao ser reintegrado ao catolicismo institucional dentro de um projeto definido pela Igreja a partir de Roma. Tal projeto objetivava inscrever o culto na grande tradição do catolicismo e redefinir sua função, de forma a legitimar e justificar a ação da Igreja na sociedade. Era importante purificar o culto sob os critérios da ortodoxia católico-clerical, tornando a devoção mais racional e recriando-a num culto mais universal.

Apesar de ter investido contra os cultos locais, a reforma romanizadora não rompeu com as concepções religiosas do catolicismo popular tradicional. As novas devoções coexistiram com as antigas, como também interpenetraram-se num movimento de ajustamentos mútuos, fundindo concepções míticas do contexto oral com concepções teológicas. Enfim, Steil afirma que a romanização provocou um reavivamento criativo do catolicismo popular.

Vemos novamente, então, que não estamos diante de uma polarização entre dois sistemas religiosos. Uma abordagem deste tipo torna-se incapaz de perceber a heterogeneidade do clero romanizado e dos agentes locais, e ainda a experiência dos atores na sua variedade, que se entrecruzavam num jogo complexo de alianças e rupturas. Aqueles que disputam o controle do sagrado têm suas ações inseridas em contextos político-sociais, de modo que o encontro entre o catolicismo romanizado e o tradicional popular deve ser enfocado dentro do movimento de reinvenção da nação.

Na segunda metade da década de 50, quando os padres redentoristas holandeses assumiram a direção do santuário, vê-se que procuraram traduzir o culto ao Bom Jesus para uma linguagem consonante com o movimento de renovação na Igreja que desembocou no Concílio Vaticano II. Visavam reformular o conteúdo da pregação e reestruturar os serviços oferecidos aos romeiros. Para fora do santuário, passaram a atuar como mediadores entre o Estado e os devotos, associando a romaria à solução dos problemas sociais que atingem o povo sertanejo.

A situação do santuário muda de 1973 em diante, quando os padres redentoristas holandeses foram substituídos pelos poloneses, menos identificados com o movimento de secularização e mais tolerantes com as práticas e

concepções do catolicismo popular tradicional. Constata-se que, passada a urgência dos primeiros anos de reformas conciliares, a religião popular voltou a ter lugar dentro do catolicismo oficial. Além disto, nota-se que a modernização da região nestas últimas décadas estimulou o crescimento do culto, que tem acompanhado as transformações trazidas em seu bojo.

A Teologia da Libertação, a compreensão do Concílio Vaticano II a partir da realidade de pobreza e dependência, como também as Comunidades Eclesiais de Base, foram fatores decisivos para que uma nova postura frente às práticas e crenças dos romeiros surgisse. Tais mudanças no santuário foram marcadas por tensões internas e envolvidas nos contextos mais abrangentes da Igreja. Configurou-se, de modo geral, um quadro contraditório de aproximação com o povo e de institucionalização do culto, valorização da cultura popular e conscientização racionalizadora, pertencimento romântico e distanciamento iluminista, politização do religioso e sacralização da política.

Por um lado, havia o esforço dos dirigentes para inscrever o culto no "catolicismo universal", por outro, o discurso renovador rompia com a tradição do catolicismo, uma vez que tocava no seu conceito de sacramento associado às imagens. A renovação conciliar separou, ainda mais que os romanizadores, o clero e os romeiros que partilhavam da mesma idéia de sacramento. Isto demarcou fronteiras entre os que creem num poder que move os homens para agirem e os que creem num poder que move montanhas, para os quais o sobrenatural está presente nos espaços por onde transitam.

Este movimento que se inicia com as reformas do Concílio Vaticano II alcança sua expressão mais significativa na Romaria da Terra, onde as contradições se recolocam sob uma nova forma, ao mesmo tempo em que cria outras desavenças que são absorvidas pela romaria. Em relação ao culto, o clero hoje assumiu um discurso que enfatiza o respeito à religiosidade popular, só que concentra sua ação renovadora na implantação de um evento paralelo a ela, denominado então de Romaria da Terra. Aqui, o autor remete-nos ao seu trabalho de campo e não a textos escritos.

Esta tendência que dissocia o Bom Jesus de sua imagem e substitui os votos pela Bíblia, também aponta para a atitude ecumênica das religiões na "sociedade globalizada". Trata-se de reformar o culto de modo a incluir não só os católicos. Todos que lutam pela Reforma Agrária ou que se inserem nos movimentos sociais a partir de um "compromisso com a libertação" podem

sentir-se participante da Romaria da Terra. A base de identificação desses romeiros está fora dos sistemas religiosos particulares, definindo-se no núcleo de valores políticos comprometidos com os trabalhadores.

A Romaria da Terra surge, portanto, como uma tentativa de institucionalização do culto, absorvendo-o na estrutura oficial. Através do controle sobre o evento, seus organizadores pretendem estabelecer uma nova racionalidade, inscrita num Programa e Plano Pastoral. Estes são definidos por uma visão moderna e "libertadora". Seus discursos e suas dinâmicas visam substituir os sentidos e as práticas que os romeiros têm associado ao espaço geográfico do santuário e ao culto. A Romaria da Terra é também realizadora do projeto de conscientização e superação da alienação política e religiosa.

No entanto, longe de erradicar os outros discursos do santuário, tal Romaria acaba trazendo mais uma contribuição para a pluralidade que compõe o culto em Bom Jesus. Na verdade, a estrutura de compatibilidade que caracteriza o santuário se alarga, incluindo a fala da conscientização. Ao deixar a tradição, os romeiros da terra constroem uma nova inteligibilidade da peregrinação, inscrevendo-a numa "narrativa moderna" que privilegia a "consciência" como acesso ao sagrado. Com isto, não esgotam a compreensão do fenômeno, perdem apenas o campo de significação dado pelo mito.

Ou seja, ao incorporar no culto as questões sociais, os dirigentes influenciam a sociedade, mas dessacralizam, "desmitologizam", o culto. Tal experiência de fé dos romeiros da terra, ao ser trazida para o espaço do santuário, ressignifica o culto, refazendo sua linguagem e estética. No entanto, esta perspectiva não se impõe de forma absoluta. Os problemas e os confrontos no mundo rural passam a ser ritualizados e traduzidos para o discurso bíblico-religioso da libertação e do martírio, o que permite falar de uma reinvenção da romaria pelo "catolicismo militante" que se politiza, ao mesmo tempo que sacraliza a política.

Steil nos ensina como os discursos político e bíblico podem se articular através de elos narrativos que deslocam as categorias de um para outro. As representações e conceitos das Ciências Sociais presentes na Romaria da Terra não servem somente como instrumento de análise, mas incorporam-se ao religioso, criando um culto onde estas representações começam a expressar uma determinada forma de relação com o sagrado. Tal fato é possível na medida em que a sociedade se seculariza e as representações tornam-se parte

do próprio tecido social. Assim como o discurso religioso emerge de modo performático no campo da política, o discurso político surge no religioso.

Terminadas as três partes do livro, o milagre do culto ao Bom Jesus revela-se ao leitor. Afinal, acompanhar os romeiros do sertão em seu encontro com o divino nos leva conhecer o fascinante processo de vivenciar um mito. Um mito que não se limita a ser apenas um modelo cognitivo que dá forma às emoções, impele a ação social e é a chave para a compreensão da ordem social e natural; ele possui vida própria. Isto é, as peregrinações indicam a presença real, no santuário, de uma potência superior às forças terrenas. Mostram-nos, assim, o caráter sobrenatural e numinoso das representações coletivas e dos símbolos, que tantas vezes as análises científicas desconsideram.

Entretanto, o poder deste mito depende diretamente de sua enorme capacidade de acolher e concatenar diferentes narrativas, discursos e rituais que circulam no tempo e no espaço justamente com as romarias. O próprio sentido do sagrado não é unívoco. A atração do santuário está na incorporação da diversidade do campo católico brasileiro e na resposta às demandas religiosas que são trazidas para este lugar sagrado. Tanto a perspectiva diacrônica, como a sensível observação de campo do autor, apontam para uma "estrutura de compatibilidade inclusiva" no culto, sobretudo das inovações das reformas do catolicismo universal e também local.

Essa diversidade manifesta-se nos relatos, crenças e rituais, freqüentemente contraditórios e competitivos, compondo um fato discursivo, onde não apenas as visões e ditos de cada grupo social, mas os mútuos desentendimentos e as formas como cada um interpreta as ações e motivações dos outros, dele fazem parte. Os símbolos e os sentidos das celebrações são sempre suscetíveis de reinterpretações, feitas a partir da inserção das pessoas na romaria e de suas experiências anteriores. O santuário revela-se uma arena de disputas em torno dos vários sentidos do sagrado.

Desse modo, a romaria explicita e também reforça a pluralidade do campo católico, estabelecendo um culto que conjuga os mitos que impregnam o pensamento e as práticas da maioria dos devotos com as exigências modernas de uma religião que se increve dentro dos limites da razão. É na articulação e no diálogo entre o conteúdo mítico e a expressão racional do catolicismo que o culto ganha densidade e se diversifica. O autor nos faz ver, portanto, que a divisão moderna entre mito e razão não se efetiva no âmbito

do santuário e, em termos mais gerais, que a idéia de um mundo desmistificado ou de uma religião totalmente mistificada num universo secular é uma ilusão — questões cruciais nos debates contemporâneos.

No fundo, trata-se da reinvenção de uma cultura bíblico-católica no contexto do santuário. São seus mitos fundantes que estão associados ao espaço físico e constantemente recriados nas estórias orais. A romaria proporciona o contato com esta teia de símbolos e de sentidos que sustenta a cultura e ratifica as normas que orientam a ação dos devotos. A relação entre a romaria e a cultura sertaneja está no centro do próprio culto. Haja vista que este lança mão do estoque de referências e práticas que compõe o sistema de idéias e padrões de comportamento que, por sua vez, forma o tecido social e estrutura a compreensão do mundo dos romeiros. E, além disto, a romaria se coloca como um lugar privilegiado para o encontro com valores e visões modernas que são divulgadas sobre uma mesma base religiosa.

Ao enfocar o culto das romarias à Lapa por esse prisma, o autor pode afirmar que não estamos diante de uma sobrevivência de práticas religiosas antigas e substancializadas que teriam sido preservadas, mas de um processo de mudanças, onde a instituição católica e os romeiros foram seus agentes diretos. A pesquisa revela que a origem do santuário envolveu leigos e clérigos, indicando tênues limites entre as formas de vida e as práticas religiosas que vivenciavam, e que os momentos marcantes da Igreja Católica nestes três séculos não se opuseram ao catolicismo popular — melhor, repercutiram no culto e fertilizaram-no, como no conteúdo de suas mensagens e nas suas reinterpretações.

O santuário também não surgiu como uma experiência genuinamente brasileira, mas fez parte de um movimento do catolicismo que reinventou o culto aos santos, deslocando sua mediação das relíquias para as imagens. Isto aponta para um contexto católico ainda mais universal, que relativiza a dimensão local do culto e sua existência exclusiva às estruturas econômicas, sociais e políticas do sertão nordestino. Há um núcleo de autonomia e poder no culto que, sem dúvida, as transcende e o livro consegue evidenciar.

Por fim, cabe ressaltar que Steil nos oferece a oportunidade de estarmos diante de um fenômeno total, que não se trata da afirmação do tradicional frente ao moderno, ou vice-versa, como dois universos fechados que se opõem. Ao contrário, acompanhamos a trama dialética entre convenção e invenção, que é colocada com bastante propriedade e relevância no momento

político e social do país. Reelabora-se a tradição do santuário para legitimar experiências atuais, de modo que a participação no evento pode significar a afirmação do novo, por meio de uma volta criativa à tradição.

Nota-se, então, na abordagem do autor a articulação de duas correntes filosóficas, visando melhor apreensão do fenômeno: a hermenêutica e o estruturalismo. Tais linhas teóricas, excludentes numa visão antropológica tradicional, aqui se complementam perfeitamente. Ao enfatizar a reatualização dos mitos fundantes, através da retomada contínua de seu sentido, numa tradição interpretante e no exercício dialógico entre vários grupos sociais, Steil realiza a fecunda aproximação entre a inteligência hermenêutica e a estruturalista. Na verdade, ele encontra a terceira temporalidade, que menciona Paul Ricoeur, exatamente no entrecruzamento da temporalidade hermenêutica, que renova, com a estruturalista, que transmite. Pergunto-me também se o antropólogo não encontra seu próprio lugar diante do "religioso".